



L'invention des institutions de la liberté en Europe : fragmentation politique, fragmentation territoriale et religion

François Facchini

► To cite this version:

François Facchini. L'invention des institutions de la liberté en Europe : fragmentation politique, fragmentation territoriale et religion. *Économie appliquée* : archives de l'Institut de science économique appliquée, 2008, LVI (1), pp.71-106. hal-00732102v2

HAL Id: hal-00732102

<https://hal.science/hal-00732102v2>

Submitted on 20 Sep 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'invention des institutions de la liberté en Europe : la fragmentation politique et territoriale et la religion

François Facchini*

Cet article soutient que l'invention du capitalisme et la généralisation du marché sont nées en Europe, parce que le territoire européen était fragmenté et favorable au polycentrisme et à la concurrence institutionnelle (1), mais aussi parce que l'Europe avait été unifiée entre le v^e et x^e siècle, par la religion chrétienne, qui portait un rapport au monde favorable à la reconnaissance de l'éthique de la liberté, qui est ici pensée comme la condition idéologique nécessaire au développement économique d'une nation (2).

This article supports, on the one hand, that the invention of capitalism and the generalization of the market were born in Europe because the European territory was fragmented and good for polycentrism (1). The invention of market illustrates the theory of institutional competition. It argues, on other hand, that the geography and the European polycentrism do not explain all. Europe also discovered the good institutions for the development because it was unified between v^e and x^e century by the Christian religion. This religion was good to the recognition of the freedom ethics which is the cultural condition to the identification of the market institution (2).

* Université de Reims, EDJ et CES (Equipe MATISSE), Paris 1,
<http://matisse.univ-paris1.fr/facchini>, facchini@univ-paris1.fr

Définir les bonnes institutions, autrement dit les institutions qui ont permis au monde occidental (*Western tradition*) de prospérer plus rapidement que les autres territoires ne dit pas pourquoi l'Europe a institué les libertés civiles et organisé son système incitatif autour de leur respect. Il faut prolonger la théorie des préalables institutionnels du développement en répondant à la question posée par Norton (2000) ou Davis (1995). Pourquoi certaines Nations ont reconnu l'apport de la liberté et du droit à la prospérité économique alors que d'autres l'ont ignoré ou même combattu ?

Pour répondre à cette question, il faut proposer une théorie de l'émergence des institutions dans les sociétés humaines et du marché en particulier. La théorie des institutions insiste particulièrement sur l'invention des droits de propriété privée sur le capital. L'invention de ce droit permet l'exploitation capitaliste rationnelle, autrement dit l'exploitation des ressources sur la base d'un compte en capital donnant la possibilité aux agents de contrôler la rentabilité de leurs décisions de manière chiffrée (Weber 1967). Dans une perspective marxiste, le capitalisme naît plutôt avec l'appropriation de tous les moyens de production par des firmes privées autonomes (Norel 2004, Chapitre 3) et plus particulièrement avec la transformation de la terre en capital (Grenier 1996, Chapitre 3). Cette définition désigne le mouvement des *enclosures* en Grande-Bretagne comme un acte fondateur du capitalisme (xvi^e siècle). Elle conduit aussi à soutenir que la politique de Colbert en France (1662), sous le règne de Louis XIV, en faveur des communaux¹ et contre leur privatisation par les capitalistes citadins n'a pas permis à la France de prendre le chemin du capitalisme aussi rapidement que l'Angleterre. La naissance du capitalisme ne correspond pas, néanmoins, avec celle du marché qui lui préexiste puisque par définition pour échanger il faut que chacun se reconnaisse des droits. Le commerce préexiste au capitalisme qui n'est qu'une première phase de généralisation de la propriété privée sur des biens laissés autrefois en pâture commune comme la terre. Le plus important est, pour cette raison, d'expliquer la généralisation des relations par la liberté de l'échange et le respect du processus qui conduit chaque partie à reconnaître un droit à autrui. Il s'agit, plus généralement, de penser l'avènement du marché comme la mise en place d'une société où l'on recon-

¹ Pour une histoire des communaux en Bourgogne, lire P. de Saint Jacob (1962), *Documents relatifs à la communauté villageoise en Bourgogne*, Paris, cité par Dumont (1984, p. 101).

naît à chacun le droit d'être libre d'agir indépendamment de ce que pense sa communauté d'origine.

Pour expliquer l'avènement de cette reconnaissance des droits individuels et de sa tradition institutionnelle nous mobilisons parmi les théories existantes deux d'autres elles. La première est l'hypothèse d'Emmanuel Kant (1784), dans *Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*, selon laquelle la concurrence entre les organisations politiques et légales a été une condition primordiale de l'innovation et de la croissance de l'Europe mais aussi de nombreux pays dans le monde à des périodes différentes de leur histoire (Bernholz, Streit et Vaubel 1998). Cette explication par la concurrence politique est reprise par le biologiste Jared Diamond (1997) qui l'adosse à une théorie par les facteurs géographiques. Une importante littérature tend, en effet, à soutenir que l'histoire de l'Europe est intimement liée à l'absence d'Empire et à la concurrence entre les États (Raico 1994). L'Europe a évité les systèmes politiques centralisés institués dans les Empires de Chine, d'Inde, et du Moyen-Orient en terre d'Islam. Cela lui a permis d'expérimenter des formes institutionnelles variées et adaptées à sa culture. L'apport de Diamond est d'expliquer la concurrence politique par la géographie de l'Europe. Sa géographie prédestine cette zone à la mise en œuvre de systèmes décentralisés, fragmentés en petites villes – États, avec une grande diversité culturelle et de nombreuses langues. La première section de cet article rend compte des faits et des théories qui conduisent à soutenir que les systèmes politiques décentralisés et la concurrence entre les États en Europe ont permis la reconnaissance des libertés individuelles et des libertés économiques en particulier.

La seconde explication met plus l'accent sur les croyances des agents. Fidèle aux travaux de D.C. North (1994, 1998) il s'agit de tenir dans un même raisonnement les changements de la structure institutionnelle et des croyances qui guident les actions humaines. L'histoire de la liberté en Europe n'est pas seulement le résultat d'une réaction à un environnement géographique et/ou institutionnelle. Elle est aussi l'histoire d'une croyance portée par de grands hommes qui par conviction vont persuader le plus grand nombre et changer les institutions. La découverte en Europe de la liberté et des conditions institutionnelles de son respect s'explique par la transformation et l'adaptation d'une manière chrétienne de voir le monde et la coïncidence d'événements qui vont permettre à l'Europe de découvrir ce type d'institution. Le capitalisme est, comme l'a soutenu Hayek, le résultat de l'action des hommes, mais pas de leurs intentions. Il est important, cependant, de

rappeler qu'il n'est pas le résultat de n'importe quelles actions. Il est le fruit de novations intellectuelles. C'est parce qu'il y a eu contagion que ces innovations morales ce sont stabilisées. Ce sont donc bien les hommes qui font l'histoire parce qu'ils croient qu'ils peuvent s'insérer dans le monde pour le modifier et faire le bien. La deuxième section de cet article explique l'identification des institutions du capitalisme en Europe comme un effet non intentionnel des croyances chrétiennes. L'Europe a donc inventé les institutions qui garantissent les libertés économiques parce qu'elle s'est construite sur des bases chrétiennes.

I. – CONCURRENCE INSTITUTIONNELLE ET RECONNAISSANCE DES VALEURS DE LA LIBERTÉ EN EUROPE

Généralement la théorie économique oppose le monopole à la concurrence. La théorie du monopole naturel a été utilisée pour rendre compte de la constitution d'Empire ou de fédérations d'État. L'idée de cette théorie est qu'il existerait des rendements d'échelle croissants dans la production du bien sécurité [Lane (1958)]. La sécurité serait soumise à des rendements d'échelle croissants parce que quand un territoire s'étend son aire décroît plus vite que la longueur de ses bords (frontières). Pour une densité de population stable, le coût par habitant de la protection des frontières contre les attaques diminue quand le territoire croît. Ce coût baisse jusqu'à un certain point et dépend des technologies militaires de défense disponibles et des coûts d'organisation. La courbe des coûts forme classiquement un U.

Cette théorie est utilisée par Robert Nozick (1974), dans son livre *Anarchie, État et Utopie*. Nozick l'immerge, cependant, dans une explication par la main invisible. Il part d'un état de nature Lockien où les individus respectent un code de conduite libertarien qui spécifie ce qu'ils peuvent faire avec eux-mêmes et leur bien. Chacun est déjà en possession d'une dotation initiale de droit qui leur permet de distinguer clairement le mien et le tien. Les conflits potentiels ne portent pas, dans ces conditions, sur la définition des droits mais sur leur protection. L'agence de protection dont parle Nozick protège ses clients de l'action arbitraire des autres sans toutefois violer les droits de propriété, c'est-à-dire le code libertarien initialement à l'origine de la communauté. Un processus de concentration s'opère du fait de l'exis-

tence de rendements d'échelle croissants. Il explique l'avènement d'un État minimal et protecteur, c'est-à-dire d'une agence de protection qui monopolise le bien sécurité sur un territoire. Cette thèse du monopole naturel prévoit un long mouvement de concentration des États, autrement dit des firmes qui produisent de la sécurité. Ce mouvement est bénéfique pour le développement économique parce qu'il limite la fragmentation territoriale de la loi et baisse ainsi les coûts de sécurisation et de mise en œuvre de la loi. Cette théorie a au moins deux faiblesses. Elle assimile injustement l'État à une firme produisant de la sécurité [Rothbard (1977), Chapitre 2]. Elle ne correspond à la réalité qui montre que jamais les empires réussissent à survivre. Ils sont toujours menacés par le déclin.

I.1. La fragmentation politique de l'Europe et la reconnaissance de la liberté économique

Paul Kennedy (1988, 1991) dans son ouvrage *Naissance et déclin des grandes puissances* et Jean Baechler (1995) dans son livre *Le capitalisme* montrent que le grand non événement qui a dominé le destin de l'Europe fut l'absence d'un empire hégémonique.

Pour Baechler (1995, p.376) l'extension constante en étendue et en intensité du marché s'explique par l'absence d'un ordre politique étendu à l'ensemble de l'Europe occidentale. Cette absence de pouvoir politique unique aurait empêché tout contrôle sur le commerce international. L'absence d'autorité suprême comparable à l'autorité instituée dans les empires chinois (Ming), indiens (Grand Mongol), Ottoman ou Japonais (Tokugawa) et l'existence de rivalités et de conflits entre les divers royaumes et cités-États expliquerait le développement économique de l'Europe. La centralisation politique expliquerait *a contrario* le déclin des grands empires. La petite taille des États aurait stimulé la recherche d'améliorations militaires, l'interaction fructueuse entre les innovations technologiques et commerciales et l'esprit d'entreprise. C'est parce qu'il fallait financer la guerre que les royautés d'Europe étaient obligées de protéger l'activité commerciale des villes. L'impôt rendait nécessaire un accord avec les marchands.

D.C. North (1994, p.387) partage cette thèse lorsqu'il affirme que c'est l'absence d'ordre politique et économique de grande taille qui a créé un environnement hospitalier pour le développement économique

et politique de l'Europe. C'est l'absence d'une entité territoriale impériale qui a créé les conditions d'un environnement favorable à la liberté et *in fine* à la croissance économique. La concurrence suppose la diversité des options et leur coexistence. Elle accroît la possibilité de trouver l'option institutionnelle qui sied au développement économique et aux attentes des agents. Le monopole ou le contrôle politique centralisé limite, au contraire, les options. Il réduit le nombre des alternatives qui sont expérimentées et la possibilité de trouver les bonnes règles [North (1998), p.22]. L'Europe a donc inventé le capitalisme parce qu'elle était fragmentée et qu'une intense concurrence politique y opposait les villes, les princes et les États nations.

a) La concurrence institutionnelle : la pression par la défection

La théorie de la concurrence institutionnelle définit une concurrence interne et externe. La concurrence externe est entre États. La concurrence interne est à l'intérieur d'un même État. Elle a donné lieu à la théorie du fédéralisme fiscal et à l'idée qu'il était préférable, pour éviter l'avènement d'une pression fiscale excessive, de mettre en place un système décentralisé. La concurrence externe repose sur la défection et la guerre.

La défection ou la sortie (*exit*) est un principe commun aux deux niveaux de concurrence. Les individus par leurs choix de localisation font pression sur les gouvernements politiques. Elle les incite à changer les règles du jeu. Par leur choix de localisation, les entrepreneurs choisissent des règles du jeu et passent outre la concurrence politique proprement dite, autrement dit la concurrence que se livrent les individus pour changer les règles du jeu à l'intérieur de leur État national. Contrairement aux choix politiques la concurrence institutionnelle est le résultat d'un choix individuel [Wolgemuth (1995)]. L'individu n'est pas un entrepreneur politique. Il se contente de jouer avec les règles qui lui semblent les meilleures pour réaliser ses projets. La théorie du contrat social et l'économie politique constitutionnelle sont, pour cette raison, inadaptées pour rendre compte de ce type de pression. La défection joue sur les règles du jeu national parce qu'elle a des conséquences importantes sur les équilibres économiques. La mobilité de la monnaie, du capital et du capital humain (immigration) peut déséquilibrer l'économie d'une Nation et les finances publiques de l'État qui en a le contrôle. La défection a aussi pour effet de protéger les minorités car elle permet de choisir des règles du jeu en accord avec leur

conception du bien ou de ce que serait une loi efficace. Des départs massifs d'individus ou de capitaux peuvent déséquilibrer les finances publiques de l'État, le fragiliser militairement en érodant ses bases économiques et l'exposer à la prédation des autres États. Réduire sa base fiscale c'est se mettre en danger sur la scène internationale.

Cette menace incite les hommes politiques à être vigilant et à ne pas ignorer les mouvements migratoires et la délocalisation des capitaux. Elle oblige les États à ne pas s'enfermer dans une logique de pure prédation au service des propriétaires du système. La défection peut enfin provoquer une pénurie de main-d'œuvre et une baisse de la valeur du capital sur le territoire national qui a des effets patrimoniaux importants sur la richesse de ceux qui restent. La pression qu'exercent les institutions des pays où les immigrants s'installent joue ainsi à deux niveaux. Elle incite les individus à partir et les capitaux à être mobiles. Elle encourage aussi ceux qui restent à retenir les sortants afin qu'ils ne provoquent pas cette récession aux effets patrimoniaux néfastes pour eux.

*b) Fragmentation politique de l'Europe au Moyen-Âge
et concurrence institutionnelle*

L'Europe au moyen âge est un espace décentralisé. Jones (1987, p.106) estime qu'au ^{xiv}^e siècle il y avait à peu près mille États indépendants en Europe. Beaucoup d'options ont pu ainsi y être expérimentées. Les expériences Néerlandaises et anglaises ont réussi. Les expériences Portugaises et espagnoles ont plutôt échoué [North (1998), p. 23]. Cela ne signifie pas que les échecs n'aient joué aucun rôle dans le développement de l'Europe. Car l'Europe est culturellement intégrée par le christianisme et les échanges commerciaux entre les villes – cités. Il est impossible, pour cette raison, d'isoler le succès de l'Angleterre, des villes italiennes, des états allemands, de la navigation portugaise, de la banque florentine et/ou de l'imprimerie, du déclin de l'Espagne parce que de telles découvertes circulent dans toute l'Europe. Le principal acteur est la ville. Les villes dans l'Europe de l'ouest au moyen âge étaient plus ou moins autonomes des autorités politiques. Elles ont pu, pour cette raison, saisir les opportunités nées de l'expansion du commerce au ^{xi}^e et ^{xiv}^e siècle. La croissance des échanges a fait naître le groupe d'intérêt des marchands et une demande de liberté spécifique qui s'est renforcée avec l'indépendance financière des villes et la dépendance du pouvoir politique aux prêts

des banquiers. L'avènement de la démocratie serait donc le résultat d'une lutte pour le contrôle de la décision politique et des finances publiques [North (1994), p. 24].

Progressivement les seigneurs et les rois sont devenus dépendants de la richesse des villes. Ils ont dû entretenir de bonnes relations avec les marchands et leurs banquiers pour financer leurs guerres et répondre ainsi aux agressions militaires des autres entités politiques. Les villes monnayaient leurs privilèges et leurs émancipations vis-à-vis des pouvoirs des seigneurs et du clergé. C'est parce que les marchands avaient la possibilité de privilégier leurs relations avec un seigneur plutôt qu'un autre et que ces derniers avaient besoin d'eux pour financer leur guerre que les changements institutionnels ont favorisé l'avènement d'une économie de marché où le commerce avait une place importante. L'objectif de survie des pouvoirs politiques les aurait donc contraint à négocier avec les marchands pour contrôler les taxes et financer leur projet d'expansion territoriale. L'histoire de l'invention de la liberté en Europe serait celle d'un système politique décentralisé et fragmenté qui aurait obligé les seigneurs, les rois et l'ensemble des acteurs à reconnaître les libertés économiques pour survivre à la concurrence qu'ils se livraient pour contrôler l'espace européen.

Inversement, le déclin des empires Romain, Ottoman, Chinois ou Indien s'expliquerait par la centralisation politique et l'absence d'expérimentation. L'empire instaurerait un monopole qui l'empêcherait de percevoir son déclin. Aucun signe tangible n'alarme un monopole de ses défaillances institutionnelles. Les hommes sont enfermés dans des schémas de penser, des manières de voir, des routines qu'aucune comparaison avec les autres territoires ne vient mettre en doute. L'absence de rivalité bloque ainsi le processus de découverte institutionnelle à l'œuvre dans les systèmes politiques fragmentés.

Dans un empire le choix des règles du jeu a été monopolisé par une petite minorité qui a utilisé son pouvoir militaire pour imposer des règles qui servent ses intérêts. L'intérêt des minorités était ignoré et ne pouvait que difficilement trouver un échappatoire dans d'autres territoires, car l'étendue des aires géographiques était importante et cloisonnait les espaces. Dans un monde où les coûts de transports sont élevés et où il n'existe pas de culture commune les minorités sont contraintes d'accepter le dictat du pouvoir par ignorance et par choix. Ils ne savent pas comment cela se passe ailleurs et estiment que le changement des règles (*voice*) par l'action politique est trop coûteux. En créant de vastes monopoles territoriaux les empires limitent ainsi les expériences institutionnelles et réduisent les alternatives qui peu-

vent être expérimentées par les pays dans un contexte d'incertitude [North (1998), p. 22]. Ainsi derrière la théorie du développement de l'Europe et de sa découverte des bonnes institutions pour la création de richesse, il y a une théorie du déclin des empires. C'est l'absence de concurrence entre les États bloque l'incitation à la production et à la diffusion d'innovations dans les autres aires géographiques. La fragmentation politique de l'Europe expliquerait donc pourquoi elle a inventé les bonnes institutions pour le développement. Le modèle européen serait né de la disparition de l'Empire Romain et de l'anarchie politique [Hayek (1988), p. 33]. Il reste alors à expliquer les raisons de cette fragmentation.

I.2. Les facteurs géographiques expliquent la configuration du système politique en Europe au Moyen Âge

Pourquoi c'est en Europe que le système fut décentralisé et non dans d'autres pays du monde comme en Chine ? Jared Diamond en 1997 soutenait que le facteur géographique pouvait expliquer cette situation. Il reprenait, sans y faire référence explicitement la thèse de Jones (1987, p. 105-106) qui notait déjà qu'à la différence de la Chine l'Europe n'était pas une vaste plaine mais un territoire composé d'un grand nombre de vallées fertiles fermées par des montagnes et des forêts. Ces barrières géographiques étaient favorables à la fragmentation politique et linguistique de l'Europe parce qu'elles augmentaient les coûts de communication.

Généralement la géographie joue sur le développement via le climat qui peut favoriser ou non des maladies endémiques, la pauvreté du sol, le manque d'eau et l'isolement physique [Sachs 2003, p. 39]. La géographie joue aussi sur les institutions politiques et le degré de centralisation du pouvoir. Le polycentrisme de l'Europe ou sa fragmentation politique peut trouver son explication dans le morcellement géographique de l'Europe. L'Europe possède des côtes fortement découpées avec cinq grandes péninsules qui ont chacune donné naissance à des pays autonomes et à des langues particulières [Diamond (1997), (2000), p. 428] (Grèce, Italie, Espagne, Danemark et Norvège/Suède, Figure 1). La Chine a, au contraire, des côtes plus lisses. Seule la Péninsule Coréenne se détache. L'Europe a, aussi, deux grandes îles (Grande-Bretagne et Irlande), alors que Taïwan et Hainan sont moitiés moins grandes. À ces caractéristiques côtières s'ajoutent le fait que la

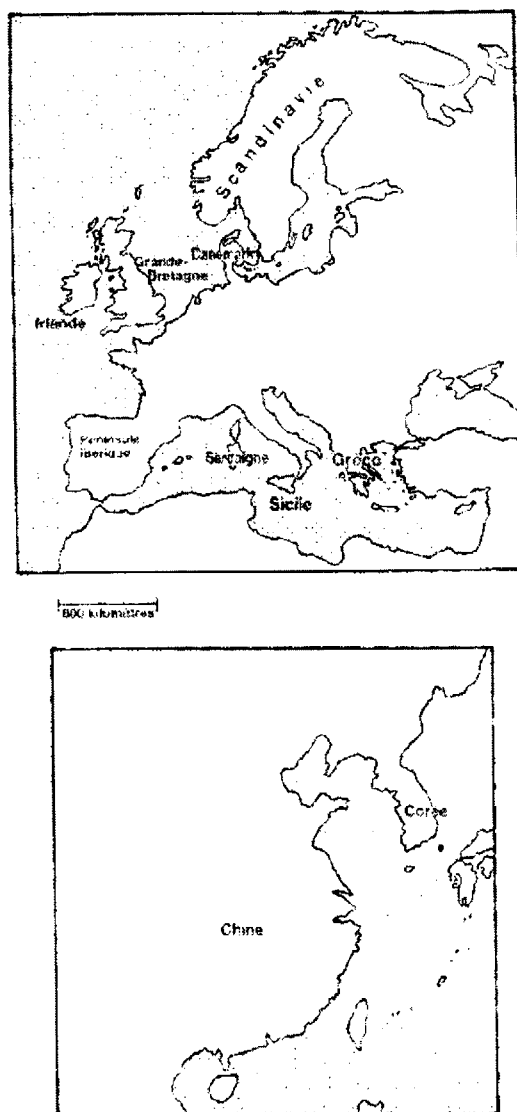


FIGURE 1

Comparaison des côtes de la Chine et de l'Europe, dessinées à la même échelle. Diamond (1997, p.430) fait alors observer que l'Europe est beaucoup plus découpée et compte davantage de grandes péninsules ainsi que deux grandes îles.

Chine est reliée d'est en ouest par les fleuves Bleu et Jaune et du Nord au sud par des canaux. La géographie de la Chine explique qu'elle ait été rapidement unifiée (en 221 avant J.C.). La géographie de l'Europe explique qu'elle ait été fragmentée. L'unité politique de la Chine a, ensuite, été un handicap. Il suffisait, en effet, que l'empereur bloque une innovation pour que l'ensemble du pays ne puisse pas en bénéficier. C'est une nouvelle illustration de la supériorité des systèmes décentralisés sur les systèmes centralisés. La balkanisation de l'Europe fût sa principale chance. Elle a garanti la concurrence et l'expérimentation. Jared Diamond explique ainsi pourquoi les navires chinois n'ont pas continué vers l'ouest, contourné le cap austral de l'Afrique et colonisé l'Europe.

À l'aube du xv^e siècle la Chine était un empire tout puissant, doté de la fonte, de la boussole, de la poudre à canon, et du papier. Elle possédait une flotte de 28 000 hommes d'équipage. Elle aurait dû, pour ces raisons, découvrir les Amériques et envahir l'eurasie. Sept expéditions furent d'ailleurs envisagées, mais suspendues à la suite d'une lutte de pouvoir opposant deux factions au sein de la cour chinoise. C'est donc parce que la Chine était un empire unifié avec un gouvernement central qu'une simple décision du centre pouvait interrompre l'expédition et l'empêcher de découvrir d'autres territoires.

En Europe de nombreux souverains ont refusé à Christophe Colomb de financer son aventure. L'Europe n'était pas, cependant, un empire. Elle était politiquement fragmentée. Christoph Colomb a pu essuyer des échecs auprès des princes européens sans que son projet ne soit définitivement écarté. La fragmentation politique a sauvé son projet et permis à l'Espagne de s'enrichir par une logique coloniale. La géographie n'expliquerait pas seulement la centralisation politique de la Chine elle expliquerait aussi l'échec de ses explorateurs et de leurs projets [Diamond (1997), (2000), p. 429].

Rodney Stark (2005, 2007, p. 129) n'hésite pas non plus à recourir au déterminant géographique pour expliquer le développement du capitalisme en Europe. Il rappelle, notamment, que les hommes riches vont fuir les Lombards en quittant la terre ferme pour la lagune. Venise a pu se développer à l'abri de la prédation Lombarde en utilisant cet obstacle naturel [Stark (2005), (2007), p. 131]. Sans terre ferme ils ne pouvaient plus vivre des domaines ruraux et se devait de développer le négoce. Il sortait naturellement de l'économie féodale, autrement dit d'une économie où la rente foncière est la principale source de prestige et de richesse [Grenier (1996), p. 81-82]. Leur accès à la mer leur donnait, ensuite, la possibilité de se mettre sous la protection de Byzance

et de mettre en concurrence les puissances militaires en présence pour devenir libre. Là encore les explications politiques et géographiques permettent d'expliquer le développement du capitalisme à Venise.

I.3. Conclusion

Les conditions géographiques peuvent donc expliquer la décentralisation du système et indirectement contribuer à la reconnaissance des bonnes institutions. La fragmentation politique de l'Europe a obligé chaque petit État européen à tenir compte mutuellement de leurs décisions. Il fallait entretenir l'armée pour se défendre. L'investissement en défense a suscité l'innovation technique et la diffusion de la science ainsi produite. Le financement de la science et du progrès technique exigeait une économie puissante, car il n'était pas possible d'entretenir son armée et de survivre à la concurrence militaire (concurrence externe) que se livraient les différents pouvoirs en présence sans une source de financement stable. Les banquiers pouvaient mettre en concurrence les seigneurs et les rois emprunteurs. Les impôts ne devaient pas être trop lourds pour soutenir l'activité et ne pas décourager l'activité des entrepreneurs. Les rois se devaient d'exploiter au mieux les ressources de leur territoire afin de survivre.

Cette explication par le polycentrisme et le facteur géographique est intéressante. La géographie et la concurrence ne sont pas, néanmoins, les seules causes des changements institutionnels en Europe et de l'invention du marché, car les hommes fondent leurs décisions sur des idées, sur ce qu'ils estiment être bien. Le changement institutionnel est aussi provoqué par des changements d'idéaux et/ou des conversions. Le changement institutionnel est concomitant à un changement des mentalités. Cette proposition n'est pas nouvelle. Elle se trouve chez Weber qui soutient que « *les images du monde, qui ont été créées par le moyen d'idées, ont très souvent joué le rôle d'aiguilleurs, en déterminant les voies à l'intérieur desquelles la dynamique des intérêts a été le moteur de l'action* » [Weber (1915-1920), (1996), p. 349]. Mais aussi chez Hayek (1985, p.114) qui défend l'idée que l'esprit humain est autant le produit de l'environnement social dans lequel il a grandi et qu'il n'a point fait que quelque chose qui a son tour a agi sur ces institutions et les a modifiées. Expliquer et préciser la nature de cette co-évolution esprit – institution peut rendre compte des processus qui ont conduit l'Europe à reconnaître la liberté individuelle comme une valeur.

II. – RELIGION CHRÉTIENNE ET RECONNAISSANCE DES LIBERTÉS INDIVIDUELLES

Pour approfondir cette proposition, nous allons nous mettre dans les pas de Weber et donner une place décisive à la religion dans la découverte des institutions capables de faire respecter les libertés individuelles. Car, l'Europe n'était pas seulement géographiquement morcelée et politiquement fragmentée. Elle était aussi, comme nous l'avons déjà rappelé, intégrée par une structure de croyance commune dérivée du christianisme [North (1998), p. 22]. C'est cette structure de croyance commune qui a rendu possible la circulation des innovations et de la connaissance.

« Au début du VIII^e siècle, Bruno Dumézil estime que les différents royaumes, à l'exception de l'Espagne, jouissaient d'un certain sentiment d'unité chrétienne. L'Occident ne se définissait plus comme une mosaïque de peuples et de populations aux religions variées, mais intrinsèquement comme une chrétienté » [Dumézil (2005), p. 457].

L'Europe a très tôt partagé un même héritage culturel. Cet héritage n'est pas neutre. Il s'agit du christianisme. Une importante littérature en histoire a réhabilité le moyen âge et du même coup cette période chrétienne. Le moyen âge ne fût pas une période noire par rapport à l'empire romain. Il inventa une tradition juridique distincte de la tradition romaine. Berman dans son ouvrage *Droit et révolution* de 1983 a montré l'importance jouée par le droit canon dans cette innovation institutionnelle. La thèse de Renoux-Zagamé, sous la direction Michel Villey et publiée chez Droz en 1987, défend aussi cette position. Elle montre que la notion moderne de propriété est issue de la théorie du domaine² développée par les théologiens de la fin du moyen âge et du début des Temps moderne. Tierney a exposé en 1983 une thèse simi-

² Au XVII^e siècle la propriété est synonyme de domaine. Renoux-Zagamé (1987, p. 13, note 21) note néanmoins que « la réalité appelée domaine est beaucoup plus vaste que celle désignée aujourd'hui sous le nom de propriété : pour les théologiens du XVI^e siècle, le terme *dominium* peut désigner toutes les formes de domination, celle des éléments les uns sur les autres, celle des souverains sur leurs sujets, aussi bien que celle exercée par un individu sur les choses qui sont dites lui appartenir ».

laire pour le droit constitutionnel. Le sociologue Rodney Stark (2005, 2007), enfin, vient de publier un ouvrage où il défend l'idée que le fait générateur de la réussite du modèle occidental est que « *les Pères de l'Église ont enseigné que la raison était le don suprême de Dieu et le moyen d'accroître progressivement la compréhension des Écritures et de la révélation* » [Stark (2007), p. 7]. En rompant avec les religions exclusivement fondées sur l'intuition et le mystère comme les religions pratiquées en Chine, en Grèce, dans la Rome antique ou en terre d'Islam [Stark (2005), (2007), p. 29-45] le christianisme a préparé l'invention du capitalisme, autrement dit le triomphe de la raison appliquée systématiquement au commerce [Stark (2007), p. 7].

Tous ces travaux conduisent à soutenir que le christianisme fût le préalable idéologique à l'invention d'institutions respectueuses des libertés individuelles. Les innovations morales et politiques de l'Église chrétienne ont joué un rôle dans le désir des européens d'instituer la liberté et la propriété comme des valeurs fondamentales de leur système social. C'est dans l'idéologie chrétienne (théologie) que l'on va trouver l'origine de la reconnaissance des droits individuels et de la mise en place d'un État de droit, autrement dit d'un État qui reconnaît à chacun une égalité formelle devant la loi. L'hypothèse est que la diffusion du christianisme en Europe et l'avènement d'une culture capable de reconnaître dans la liberté individuelle une valeur auquel on se réfère pour juger du bien et du mal explique l'invention des institutions garantes des libertés individuelles.

II.1. Religion et développement économique : ne pas trahir le projet wébérien

La relation entre religion et développement conduit à poser deux questions. Est-ce que la religion chrétienne a participé à l'invention du capitalisme ? Est-ce que la religion et les valeurs qu'elles portent ont aujourd'hui un effet sur la croissance économique ? La sociologie des religions de Max Weber répond par l'affirmative à la deuxième question en soutenant que la religion protestante a véhiculé une éthique du travail favorable à la croissance économique. Par extrapolation on peut vouloir répondre à la deuxième question en disant que ce qui a été sera. Il est tentant, en effet, de traiter les religions qui ne valorisent pas le travail et incitent les hommes à prier Dieu comme des obstacles au

développement. C'est, dans cette voie, que la plupart des travaux récents se sont engagés. L'article de Barro et McCleary (2003) est emblématique de ce type de raisonnement. Il cherche à tester les hypothèses wébériennes grâce au progrès des outils statistiques et à l'existence d'enquête sur les valeurs nationales. Les travaux de Scully (1987), Vorhies et Glahe (1989) ou Peyrefitte (1976, 1995) se situent aussi dans cette perspective.

On peut faire deux critiques à ce type de travaux. La première est qu'ils entretiennent la confusion entre les raisons de l'invention des bonnes institutions pour le développement en Europe (le capitalisme) et les raisons des difficultés économiques des pays les moins développés et d'un pays de tradition catholique comme la France (Peyrefitte 1976, 1995). La seconde est qu'il ne distingue pas clairement les raisons du sous-développement des raisons des blocages des réformes institutionnelles. Une chose est de vouloir mettre en œuvre des institutions et de ne pas le pouvoir, une autre est de refuser ces institutions pour des raisons morales et culturelles.

a) Les bases : la thèse de Max Weber et sa critique

Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber a proposé d'expliquer l'émergence du capitalisme en Europe par la réforme protestante. Il n'a pas soutenu que le protestantisme était une condition nécessaire à l'extension du capitalisme. Il a défendu deux hypothèses. La première est que l'*ethos* puritaine des Églises réformées, c'est-à-dire un système de dispositions qui imprime à l'action une orientation, sans causer le développement économique lui a donné l'une de ces conditions d'épanouissement parce qu'il a conduit l'homme à concevoir le travail comme une vocation [Weber (1996), p. 178] et parce qu'il a permis de substituer à l'idéal chrétien de l'ascète (moine) celle du travailleur engagé dans la cité. Sa première hypothèse était donc que les valeurs puritaines facilitaient le goût de la méthode, l'esprit d'entreprise et le désir de la réussite professionnelle alors que le catholicisme avait plutôt encouragé les hommes à se tourner vers Dieu et à célébrer sa gloire. La seconde est que l'éthique calviniste substitut à l'éthique du don et de la charité des catholiques romains une éthique du travail beaucoup plus favorable à l'épanouissement du capitalisme. Selon l'interprétation qu'Hénaff (2000, p. 45) fait de Weber, la rupture entre catholicisme et calvinisme se ferait donc entre une éthique du travail et une éthique de la fraternité. Au lieu de

fonder le lien social sur l'entraide, le Calvinisme et le capitalisme les fonderaient sur le travail, la relation professionnelle.

Malgré la finesse du raisonnement, les thèses de Weber ont fait l'objet de nombreuses critiques [Boudon (2000) ; Stark (2004), 2007]. Hill (1966, cité par Boudon 2000, p.813) et Novak (1982, 1987) ont montré que les thèmes de la discipline et du travail n'étaient pas propres aux puritains. Ils étaient plutôt l'expression d'une politique qui visait à inciter les gens à travailler. L'éthique protestante de Luther ou Calvin n'est pas plus temporelle, rationaliste, individualiste ou compatible avec l'entreprise capitaliste que ne l'étaient les enseignements moraux du catholicisme romain [Berman (1982), (2002), p. 352, Novak (1982), (1987)]. Les chrétiens possédaient l'éthique protestante sans le protestantisme [Stark (2005), (2007), p.101]. Barro et McCleary (2003) ont d'ailleurs renforcé la force de cette critique en constatant qu'effectivement l'éthique du travail et de l'honnêteté était favorable à la croissance mais que ces valeurs n'étaient pas attachées à une religion en particulier. L'éthique du travail est donc bien favorable au développement économique, mais on ne peut pas l'attribuer à une religion en particulier.

Historiquement rien ne permet, de plus, de lier naissance du capitalisme et réforme protestante. Plusieurs contre-exemples peuvent, en effet, être avancés. L'Écosse de tradition calviniste était moins développée que l'Angleterre anglicane ou a fortiori la Belgique catholique. Des pôles de développement préexistaient à l'avènement de la réforme calviniste. Comme le rappelle Rodney Stark (2007, p.9), sur la base des travaux et des conclusions d'Henri Pirenne mais aussi de Fernand Braudel, « *les traits essentiels du capitalisme – l'entreprise individuelle, les progrès du crédit, les profits commerciaux, la spéculation, etc. – existaient déjà à partir du XII^e siècle dans les villes-états italiennes, Venise, Gênes ou Florence* ». Le capitalisme n'est donc pas une découverte des Églises réformées.

Le problème de la naissance du capitalisme reste entier. Malgré l'importance des évidences historiques et doctrinales, il est intéressant de constater que l'introduction de la religion dans la théorie macroéconomique repose, encore, sur la thèse wébérienne [Cavalcanti, Parente et Zhao (2007) ; Blum et Dudley (2001)]. La vérification statistique l'emporte sur l'étude de cas et surtout l'analyse doctrinale. Weber est utilisé comme n'importe quelle hypothèse et dans sa version la plus simplifiée. Les critiques de la thèse wébérienne n'autorisent pas, cependant, à abandonner la thèse selon laquelle les idées religieuses ont joué un rôle essentiel dans l'essor du capitalisme en Europe.

b) *Existe-t-il une religion plus favorable qu'une autre
au respect des libertés civiles ?*

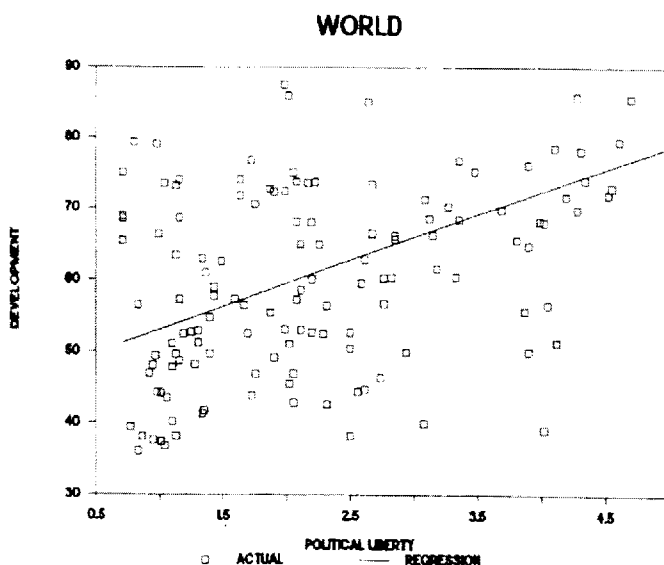
La thèse wébérienne a aussi donné naissance à de nombreuses études sur les relations entre religion et croissance économique, et/ou religion et liberté économique. Il ne s'agit plus de savoir pourquoi le capitalisme est né en Europe, mais de savoir si certaines croyances religieuses sont plus favorables que d'autres à la création de richesse.

La thèse d'Alain Peyrefitte (1976, 1995) est un bon exemple de ce type d'étude. Elle propose d'expliquer *le mal français* par son passé catholique. La tradition catholique romaine aurait forgé le modèle français et l'aurait conduit à être moins favorable au respect des libertés économiques et politiques que les modèles politiques issus de la tradition protestante. La cause de ce caractère plus ou moins liberticide du modèle français serait que l'Église romaine se serait glissée dans le moule de l'État césarien et de son droit [Peyrefitte (1976), p. 44]. Cela expliquerait pourquoi la liberté serait moins respectée dans le modèle français que dans les modèles des pays de tradition protestante. Cette thèse pourrait venir renforcer et compléter l'ensemble des travaux d'économie du droit et des institutions qui soutiennent la supériorité de la *Common Law* sur le droit continental en matière de défense des libertés individuelles [Scully (1987)] et *in fine* de croissance économique. Scully (1987), par exemple, débute son article par une présentation des différentes traditions juridiques dans le monde (*common law*, code civil, musulmane, marxiste-léniniste). Il propose, ensuite, un certain nombre d'arguments théoriques capables d'expliquer l'apport de la *Common Law* au respect des libertés individuelles. Il rappelle que le Code Civil donne à l'État la tâche de dire le droit. Il soumet, de ce fait, le droit à la recherche de rente et au marchandage politique (Scully 1987, p.600). Il crée, aussi, une plus grande incertitude sur les droits qu'un système de *Common Law* qui permet de meilleures anticipations des parties prenantes aux conflits et une plus grande fluidité dans les affaires en calant les décisions des juges uniquement sur la jurisprudence et la cohérence du droit. Le laisser faire législatif de tradition anglaise serait, pour ces raisons, théoriquement supérieur à la codification du droit continental. Scully (1987, p.597) rappelle, de plus, que le Code Civil issu du Code Napoléon est l'héritier du Code Justinien [Scully (1987), p. 597]. C'est là que les thèses de Peyrefitte et Scully se rejoignent, car si le droit canon est issu du droit romain [Peyrefitte (1976), (1994)], il devient le chaînon manquant et peut expliquer les

difficultés économiques des pays de tradition civiliste et leur moindre respect des libertés individuelles. Le code civil et la France auraient hérité du modèle romain et de ses travers autoritaires. La preuve statistique de ces hypothèses est que les pays de tradition de *common law* sont plus respectueux des libertés politiques (index de Gastil) que les pays de droit continental. Scully en conclut que la liberté a souffert dans les pays qui ont adopté une telle tradition (*legal tradition*) [Scully (1987), p. 614].

L'article de Glahe et Vorhies (1989) est plus général. Il soutient que les pays judéo-chrétiens sont plus respectueux des libertés politiques que les pays de tradition musulmane, athée ou animiste. Il utilise pour mener à bien cette démonstration 1) l'indice de Gastil pour mesurer les libertés politiques, 2) les données du *World Factbook* de la CIA américaine (*Central Intelligence Agency*, www.cia.gov) pour classer les pays en fonction de leur niveau de développement : PIB par habitant en PPA \$, espérance de vie, taux mortalité infantile et taux d'analphabète et 3) le *Britannica Boock of the Year* pour estimer les affiliations religieuses par Nation. Sur les 150 pays compris dans la base de données ainsi constituée 82 sont judéo-chrétien, 37 sont musulmans et 31 nations ont des croyances autres (14 pays hindouistes/Bouddhistes, 10 pays tribaux et 7 pays sans religion ou athées) [Glahe et Vorhies (1987), (1989), p. 205]. Le premier constat est que les pays les plus riches sont ceux qui ont les indices de liberté politique les plus élevés (Graphique 1). Le deuxième constat est que les pays judéo-chrétiens sont les plus riches et logiquement ceux qui ont les indices les plus élevés de liberté politique (Graphique 2).

Ces résultats sont en fait difficiles à interpréter et ambigus parce qu'ils ne disent pas clairement le rôle que joue la culture judéo-chrétienne dans le niveau de développement d'un pays. Il est difficile, en effet, de soutenir que le judéo-christianisme est une condition du développement économique, d'une part, parce que la liberté humaine est une valeur universelle et qu'elle est pour cette raison assimilable par toutes les cultures, et d'autre part parce qu'aucune incompatibilité *a priori* n'existe, par exemple, entre le bouddhisme et la liberté. En fait ce qu'observe Glahe et Vorhies (1989) c'est l'inertie de l'histoire économique. Les pays les plus respectueux des libertés politiques et les plus riches sont aussi ceux qui ont été les premiers à identifier les bonnes institutions. Il est important aussi de faire remarquer qu'il existe certainement une corrélation positive et significative entre démocratie (liberté politique) et PIB par Habitant, mais qu'aucun



GRAPHIQUE 1

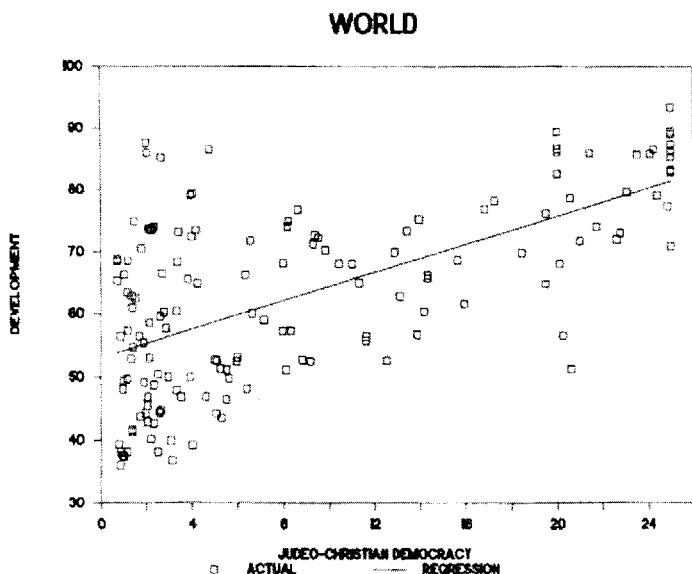
Corrélation positive et significative entre l'indice de liberté politique de Gastil et le niveau de développement (PIB par habitant, espérance de vie, taux mortalité infantile et taux d'analphabète).

Le R² est de 0.359 et le T de student est de 9.108.

Source : Glahe et Vorhies (1989, p. 208)

résultat clair n'existe, en revanche, sur la relation démocratie – croissance (Quinn et Woolley 2001, p.634) et le sens de la causalité.

Cela nous renvoie à la question centrale de notre article. Pourquoi est-ce en Europe que les hommes ont découvert ces institutions garantes des libertés civiles (religieuse, politique et économique) ? Notre réponse est la suivante, parce que le christianisme était porteur de valeurs éthiques qui ont permis aux hommes de découvrir les institutions capables de protéger les libertés civiles. Le christianisme n'est pas, en ce sens, porteur de valeurs qui influent directement sur le comportement des individus, autrement dit qui rendent les chrétiens plus travailleurs, plus entreprenants, plus désireux de connaître et d'innover que les autres, mais de valeurs qui les conduisent à se percevoir comme des individus ayant des droits égaux et désireux d'être autonomes vis-à-vis du pouvoir politique et en accord avec le droit canon édicté par les papes. La thèse est que l'organisation de l'Église fût le modèle dans



GRAPHIQUE 2

Corrélation positive et significative entre démocratie judéo-chrétienne et développement économique. Le R^2 est de 0.394 et le T de student de 9.817.

Source : Glahe et Vorhies (1989, p.208)

lequel les esprits chrétiens ont pensé les mondes des possibles. Cette organisation était par nature inspirée par le christianisme et ses innovations morales. Cette thèse se place donc dans la perspective proposée par Novak (1987) selon laquelle la tradition judéo-chrétienne est fondamentalement libérale. Elle met au centre de son explication les croyances morales (rationalité axiologique) des hommes et non leur rationalité instrumentale. Elle donne à la conversion une place centrale dans les changements institutionnels.

II.2. Religion chrétienne et invention d'institutions garantissant les libertés individuelles

Le germe du capitalisme, c'est-à-dire d'un système économique « *qui repose sur la liberté du marché, la non remise en cause du droit de propriété et une main d'œuvre libre (non forcée)* », se trouverait

dans l'organisation des grands domaines des ordres monastiques du ix^e siècle [Collins (1986), p. 47, cité par Stark (2005), (2007), p. 93]. Ce capitalisme religieux, selon l'expression de Collins, a été porteur d'innovations techniques (passage des bœufs aux chevaux, la charrue à versoir, l'assolement triennal) et d'un important mouvement de spécialisation qui favorisa la généralisation de la monnaie dans les échanges, la thésaurisation et finalement le développement des banques, les monastères se transformant dans certain cas en établissement bancaire [Stark (2005), (2007), p. 95]. Le résultat fût que l'Église au moyen âge était le plus gros propriétaire terrien d'Europe.

Ce capitalisme religieux amena les théologiens chrétiens à réfléchir de plus près à leurs doctrines concernant le profit et l'intérêt [Stark (2005), (2007), p.102], les prix (théorie du juste prix) et plus généralement la moralité du commerce [Stark (2005), (2007), p. 108]. Le capitalisme n'est pas, dans cette perspective, né en Italie du Nord (Venise, Gênes, Florence et Milan) mais autour du ix^e siècle (capitalisme religieux) dans de grands monastères de l'Europe comme celui de Cluny en France ou les abbayes cisterciennes anglaises [Dumont (1984), p. 76]. Il s'est répandu, ensuite, de l'Italie « *vers le Nord, en gagnant seulement les endroits où il existait une liberté suffisante* » [Stark (2005), (2007), p. 147]. Cela explique pourquoi les villes ont joué un rôle si important dans la naissance du capitalisme. Les villes étaient capables d'exploiter la concurrence que les seigneurs de l'Europe se faisaient. Dans les villes, « *la propriété du terrain était toujours partagée entre le seigneur local et un prince ou un roi lointain dont il tenait son fief* » [Stark (2005), (2007), p. 148]. La ville pouvait, pour cette raison, gagner son indépendance en dressant les puissances politiques les unes contre les autres. Elle pouvait aussi s'organiser en guilde pour résister à l'impôt du seigneur local et faire notamment disparaître la taxe foncière. Elle gagnait, ainsi, son indépendance et pouvait s'organiser de manière relativement démocratique en distribuant des droits de vote aux classes supérieures dans un premier temps. La reconnaissance de la liberté fût donc le résultat de trois éléments : « *des idéaux chrétiens, de petites unités politiques, et en leur sein, l'apparition d'une diversité de groupes d'intérêt s'équilibrant entre eux* » [Stark (2005), (2007), p. 151]. On tient ainsi la dimension politique, géographique et idéologique du développement du capitalisme en Europe sans toutefois hiérarchiser les causes. L'invention du capitalisme tient d'un concours de circonstance.

La position de Stark ne nous paraît pas, cependant, totalement stabilisée. Sa thèse est qu'il existe une pluralité de cause, mais aussi que

le capitalisme religieux pré-existe aux développements théologiques qui ont conduit à reconsidérer la moralité du commerce [Stark (2005), (2007), p. 108]. La théologie chrétienne aurait presque raisonné de manière *ad hoc*. Elle aurait réhabilité la moralité du commerce pour légitimer les biens de l'Église. Nous serions ainsi face à une pure rationalité instrumentale et à une explication matérialiste (intérêt économique des possédants). La position wébérienne donne, à notre avis, une place beaucoup plus importante aux mentalités, à l'idéologie. Il n'est pas totalement évident, par ailleurs, de comprendre comment le capitalisme peut se répandre du sud (Italie) vers le Nord alors qu'il trouve son germe dans le capitalisme religieux des monastères du centre (France). Il est plus juste, pour ces raisons, de soutenir que l'Europe n'aurait pas inventé le capitalisme sans le christianisme et que le capitalisme religieux n'aurait pas existé si les moines ne pensaient pas déjà dans un monde où le respect des libertés individuelles et du consentement n'était pas essentiel. Notre explication propose comme cause première, la conversion au christianisme de l'europe. Le fait générateur des libertés économiques en Europe et de leur respect par les forces politiques européennes en présence est l'idéologie chrétienne et trois innovations morales : la réaffirmation d'un Dieu unique créateur du monde, l'affirmation de la liberté des hommes devant Dieu et le souhait des chrétiens que l'autorité politique leur reconnaisse cette liberté pour qu'ils puissent accomplir leur salut. Un Dieu créateur du monde conduit à s'interroger sur la propriété des hommes, autrement dit leur droit sur la nature. Le salut fait naître l'individualisme et la possibilité de droits individuels inviolables. L'existence de droits naturels incite les hommes à exiger leur respect des pouvoirs politiques en place suscitant ainsi une réflexion sur la mise en place d'un droit constitutionnel qui s'applique à tous les hommes même au souverain. La corrélation positive et significative entre religion judéo-chrétienne et liberté politique, observée par Glahe et Vorhies, s'expliquerait par ces innovations morales.

a) Un Dieu créateur du monde :

l'origine du concept moderne de propriété

En réaffirmant la création divine du monde l'idéologie chrétienne s'interroge sur le domaine de Dieu et la manière dont il a concédé sa propriété sur la nature aux hommes. La théorie contemporaine des droits de propriété et l'article 544 du Code Civil français ne seraient

pas l'héritière d'une conception romaine, mais des débats théologiques de la seconde école scolastique (xvi^e siècle) [Renoux-Zagamé (1987)]. Cela infirme une partie de la thèse selon laquelle le code civil serait l'héritier du code justinien [Scully (1987)]. Le code civil est l'héritier du droit canon, et ce dernier n'est pas la reproduction du droit romain. Lier la conception moderne du droit de propriété à la seconde école scolastique et à l'école de Salamanque a d'autant plus de sens que la théorie subjective de la valeur trouve ses origines dans la scolastique espagnole [Rothbard (1976), (1995)].

Face aux débats et controverses suscités par la propriété dans la théologie chrétienne on peut soit chercher à s'en tenir à la position officielle de l'Église soit exposer toute la richesse et la diversité des analyses. Stark (2005, 2007, p. 22) fait explicitement le choix de ne pas s'embarrasser de ce qu'il appelle des « *thèses étranges* ». Il ne cite que ce qu'il appelle les principaux théologiens chrétiens tout en restant conscient que la doctrine de l'Église a évolué et qu'elle s'est parfois contredite. Il fait ainsi implicitement l'hypothèse qu'il faut une pensée de l'Église pour que la thèse selon laquelle la religion chrétienne serait à l'origine du capitalisme ait une chance d'être confirmée. En fait dans le cadre d'une théorie qui donnerait vraiment sa place à l'idéologie (rationalité axiologique) dans les changements institutionnels il est préférable de ne pas gommer les débats et les positions contradictoires entre les théologiens. Ces contradictions sont la preuve de la liberté de pensée qui existait à l'intérieur de l'Église dans les limites de l'autorité du Pape (risque d'excommunication). Elles renforcent, aussi, la thèse des liens entre liberté et christianisme. La coexistence de thèses différentes est, de surcroît, un moyen d'expliquer les différences institutionnelles entre les régions d'Europe. C'est la pluralité des doctrines ecclésiales qui peut expliquer la diversité des expérimentations politiques et sociales en Europe. Des différences de point de vue sur la relation que doit entretenir l'Église au pouvoir politique ou l'Église vis-à-vis de la privatisation des communs peuvent expliquer des différences de pratique. Au lieu d'écraser les différences, comme le fait Stark (2005, 2007, p.122-125) sur la question de la propriété, nous allons plutôt les exposer. La thèse de Renoux-Zagamé (1987) est très utile, car elle n'hésite pas à montrer que malgré l'exigence d'unité doctrinale de l'Église il y a rarement unité. Cette pluralité de doctrine est pour nous le germe des différentes expérimentations qu'a connu l'Europe centrale et orientale

Si on suit la thèse de Renoux-Zagamé (1987) l'unité et la diversité dans la théologie chrétienne des positions sur la propriété s'explique

par la difficulté de concilier différentes affirmations contenues dans la Bible et les Évangiles. Fidèle à l'idée que la foi n'est pas contraire à la science il s'agit de penser les institutions humaines à partir de quelques principes simples comme le fait que le monde appartient à celui qui l'a fait c'est-à-dire à Dieu, que Dieu a conféré à l'homme la domination de l'ensemble des créatures et que Dieu s'est fait homme (Christ) et a remis à cet Homme-Dieu tout le pouvoir divin et humain [Renoux-Zagamé (1987), p. 34]. L'histoire de la théologie de la propriété chrétienne serait l'histoire de la conciliation des conséquences logiques de ces principes premiers.

La thèse biblique de la création divine du monde explique la théorie du domaine de Dieu. Dieu est *Dominus* et le monde est au Dieu qui l'a fait. Le domaine divin résulte pour les théologiens de la création parce qu'il semble naturel d'attribuer le domaine du monde à celui qui l'a fait [Renoux-Zagamé (1987), p. 42]. Ce principe biblique a pour les théologiens deux conséquences. 1) Il attache le domaine de Dieu à l'essence de son être. Son domaine lui appartient en vertu de sa seule nature et ne peut pas en être détaché. Il annonce l'invention par les juristes modernes des droits universellement respectables [Renoux-Zagamé (1987), p. 63]³. 2) Il conduit à définir le domaine des hommes comme modelé sur le domaine de Dieu [Renoux-Zagamé (1987), Chapitre 2]. La tradition augustinienne tendra, sur cette base, à minimiser la thèse de la domination de l'homme sur la nature et de la participation de l'homme à la création de Dieu. Elle fera dépendre les droits humains des droits de Dieu, le temporel du spirituel. La tradition thomiste, au contraire, propose de mettre les deux principes bibliques à égalité. Dieu crée le monde, mais donne aux hommes le devoir de participer à sa création, d'une part parce qu'il est créé à son image et d'autre part parce qu'après le péché originel décrit dans la genèse il ne peut pas faire autrement. Avant le péché d'Adam les choses étaient soumises à l'homme. Après l'homme doit amener les choses à le servir [Renoux-Zagamé (1987), p. 77]. Cette thèse thomiste fonde le domaine de l'homme (propriété) sur la volonté de Dieu et de l'ordre naturel [Renoux-Zagamé (1987), p. 72-78]. Elle préserve l'autonomie du temporel et du spirituel et inspirera la pensée de la seconde scolastique qui fût à l'origine des positions modernes de l'Église et de sa

³ L'autre conséquence intéressante de cette position est que « *Dieu a soumis toutes les créatures terrestres au dominium de la créature rationnelle ; par conséquent elles n'appartiennent pas davantage aux fidèles qu'aux infidèles (non chrétiens)* » [Renoux-Zagamé (1987), p. 82].

doctrine sociale. Elle modifie, de plus, profondément le rapport de l'homme à la nature.

Le principe d'un ordre naturel hiérarchisé autour de l'homme conduit à sacraliser l'homme et à faire de la nature l'inégale de l'homme. Le principe de la volonté de Dieu fait la nature pour l'homme. Le monde du vivant est hiérarchisé et l'homme a pour devoir de s'installer dans la nature pour parfaire l'œuvre de Dieu. L'homme a désormais un pouvoir sur les autres créatures parce que c'est la volonté de Dieu (thèse d'Occam, Gerson et Armacchanus) mais aussi parce que l'homme ne peut subsister matériellement sans la nature (thèse thomiste). La séparation de l'homme de la nature donne à l'homme le droit d'exploiter les richesses naturelles, et de mettre la nature au service de son développement et de ses projets. Cette innovation idéologique a eu au moins pour conséquence de favoriser la sédentarisation des tribus nomades qui craignaient les déités hostiles de la forêt [Berman (1983), (2002), p. 78]. Elle a conduit à s'interroger sur le principe d'occupation.

Cette théorie thomiste a dominé la théologie du XII^e et XIII^e siècle mais a fait l'objet de critiques importantes dès le XIV^e siècle où certains théologiens [Armacchanus, début XIV^e siècle] vont chercher à fonder le domaine de l'homme uniquement sur la volonté de Dieu. Leur argument est le suivant. Si la création appartient à Dieu elle ne peut appartenir aux hommes que par un don de Dieu aux hommes. Cette position va inspirer Occam (début XIV^e siècle, anglais, défenseur des Franciscains) qui va aller encore plus loin et avancer l'idée que le domaine de Dieu n'appartient qu'à lui-même et que le droit (le domaine de l'homme) était une institution purement humaine, autrement dit sans fondement religieux [Renoux-Zagamé (1987), p. 83]. Occam rejoignait la thèse thomiste de la séparation du spirituel et du temporel mais sous l'inspiration des thèses nominalistes qui contestaient l'idée d'un ordre naturel ou d'une hiérarchie entre les hommes et la nature. Tous les éléments du monde ont une place égale. Il n'est plus possible, alors, de fonder le domaine humain sur un ordre naturel [Renoux-Zagamé (1987), p. 91].

Les catholiques romains vont vigoureusement s'opposer à cette thèse et toujours chercher à défendre la théorie de Thomas d'Aquin. La seconde école scolastique et le théologien Vitoria (maître de l'école de Salamanque XVI^e siècle) la renouvellera sans la trahir. Elle va revenir à l'idée que le domaine humain est naturel parce qu'il exprime les rapports existants entre la nature des choses et la nature de l'homme [Renoux-Zagamé (1987), p. 101]. Ils vont, néanmoins, moins insister

sur l'ordre hiérarchique et concentrer leur argumentation sur l'idée que « *si l'homme peut utiliser les autres êtres, c'est qu'il en a besoin pour se conserver* » [Renoux-Zagamé (1987), p. 106]. Le fondement économique de la propriété est très grande important dans cette perspective. La propriété est fondée sur un ordre naturel. Elle relève en ce sens du temporel. Mais ne pas exploiter la nature ce serait aussi ne pas finir la création de Dieu. La théologie de la seconde école scolastique débute par le récit de la genèse et défend l'idée que la propriété commune n'a existé que dans l'état d'innocence, c'est-à-dire avant le péché originel [Renoux-Zagamé (1987), p. 277]. Avant le péché il n'était pas nécessaire de diviser le domaine commun parce que le monde ne connaissait ni la loi du travail ni celle de la rareté. En présence d'une ressource inépuisable comme la mer, la propriété privée était inutile. La division du domaine commun trouvait sa source dans l'économie. Dieu n'a pas divisé son domaine, mais « *pour le monde corrompu, la division est en un sens nécessaire, car sinon personne ne voudrait travailler, et ce serait la pénurie* » [Renoux-Zagamé (1987), p. 280 citant les travaux de l'espagnol Vitoria⁴]. La division du domaine commun se trouve aussi dans son caractère communautaire. Le domaine n'appartient pas à tout le monde, mais à chacun. Le risque d'une telle affirmation serait d'en conclure que la propriété des uns nuit à la propriété des autres [Renoux-Zagamé (1987), p. 293 citant Conrad Summenhard, fin xv^e siècle]. En fait pour être légitime le droit individuel doit être accepté par l'ensemble de la communauté humaine sur la base d'un contrat explicite ou tacite. La théorie du contrat explicite ou social renvoie à toute la théorie moderne du contrat social et a de dignes représentants dans les sciences économiques modernes par la voix de James Buchanan et de ses disciplines. Les hommes s'entendent puis font appliquer le contrat conclu par l'autorité politique. La théorie du contrat tacite repose sur la théorie de l'occupation. Cette théorie est aussi présente dans les sciences économiques contemporaines (principe du premier occupant) puisqu'un auteur comme Kirzner (1978) en a fait les bases de sa théorie de la justice. Renoux-Zagamé (1987, p. 297-306) cite plusieurs théologiens, généralement appartenant à l'école de Salamanque qui soutiennent que l'occupation est source de propriétés particulières, d'une part, parce que l'activité des hommes est source de droit de propriété (canoniste Covarrubias) et

⁴ Vitoria F. de : *Commentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomas*, Salamanque, 1932-1935, *De Indis recenter inventis relectio prior*, éd. Par E. Nys, Carneige Institution of Washington, 1917.

d'autre part, parce que la loi du premier occupant est naturel et rend l'intervention du Prince inutile. Cette occupation ne lèse personne, car elle fait l'objet d'un consentement tacite et parce qu'il est injuste de reprendre quelque chose qui n'appartenait à personne et que quelqu'un s'est approprié par son activité.

La thèse néo-thomiste de la seconde école scolastique fixe la doctrine officielle de l'Église qui reste encore aujourd'hui attachée à cette position définie entre le ^{xv}^e et le ^{xvi}^e siècle. Cet intérêt de l'Église pour la question de la propriété permet, tout d'abord, de ne pas faire remonter la doctrine sociale de l'Église à l'encyclique du Pape Léon XIII⁵ et de comprendre pourquoi l'Église est défavorable au socialisme. La thèse néo-thomiste permet, en effet, de se prémunir contre les tendances communautaires puis collectiviste d'une partie de la doctrine chrétienne et de la philosophie politique païenne ou laïque [Platon, Marx]. Ce n'est pas parce que Dieu a donné la terre à tous qu'il faut en conclure que tout est à tout le monde et qu'aucune division ne doit être faite.

Cette thèse prévient, ensuite, contre les risques politiques de la thèse Augustinienne. Les débats sur les fondements des droits de Dieu ont en toile de fonds les droits de l'État. Car la théorie des domaines (propriété) avance sur deux fronts. Celui des droits de l'individu (domaine de l'homme) et celui des droits de l'État. Au ^{xvii}^e siècle la question des droits de l'État est centrale. Il s'agit de savoir si l'État doit être un arbitre ou un acteur [Renoux-Zagamé (1987), p. 165]. Si le domaine de l'homme (propriété) est uniquement fondé sur un don de Dieu, les souverains ne peuvent tenir leur pouvoir que de Dieu ou du Christ [Renoux-Zagamé (1987), p. 81]. Penser le domaine de l'homme uniquement comme un domaine de Dieu conduit à faire dépendre l'existence des propriétés particulières de l'existence d'une autorité politique [Renoux-Zagamé (1987), p. 94, p. 230]. C'est ce que fera Occam et plus tard le positivisme juridique et Hobbes en particulier qui fonderont le droit sur la puissance. Dans la tradition augustinienne le Souverain était le canal par lequel Dieu donnait les biens aux individus. Le chef était l'héritier d'Adam. Il avait hérité du domaine conféré par Dieu aux hommes et avait devoir de le diviser. Ils avaient aussi le devoir d'intervenir en cas de défaillance du propriétaire ou pour des raisons d'utilité publique [Renoux-Zagamé (1987), p. 241]. La propriété ne devenait que le produit d'une volonté capable de l'imposer. La seule limite à l'autorité du descendant d'Adam était son sens de la

⁵ *Rerum Novarum* (1891).

justice. Ce qui ne suffit pas pour garantir les droits individuels. La seconde scolastique préfère, pour cette raison, fonder aussi le droit sur un ordre naturel. Ce qui extériorise le critère de légitimité des droits individuels. L'homme a des droits parce qu'il est créé à l'image de Dieu et qu'il est inséré dans un ordre naturel qu'il doit servir et mettre à son service. Les droits particuliers peuvent alors être légitimés en dehors de toute référence à l'État, ce que fera la théorie de l'occupation. Cette voie est finalement celle d'une partie de la philosophie libertarienne contemporaine. Elle reste cependant marginale dans l'Église pour qui l'État reste souvent incontournable [Renoux-Zagamé (1987), p. 2914].

b) L'invention de l'individualisme et de désir d'autonomie de l'Église vis-à-vis des pouvoirs séculiers

Le christianisme, nous venons de le montrer, pose clairement les bases d'une sécularisation du droit (distinction du temporel et du spirituel) et du concept de droit de propriété individuelle. Il est aussi à l'origine d'une sécularisation du pouvoir politique et d'une distinction claire entre le domaine de l'individu et celui du pouvoir politique. Il annonce, en ce sens, l'exigence libérale d'un domaine privé, autrement dit d'un domaine où l'État n'a aucun pouvoir. L'origine de cette exigence de l'homme vis-à-vis du pouvoir politique se trouve dans l'invention de l'individu.

Affirmer que l'individu est une invention peut, cependant, surprendre. Comme le souligne Rodney Stark (2005, 2007, p. 45) cela « *peut paraître absurde à l'esprit moderne que l'individualisme fût découvert* » mais ce fût bien le cas. L'individualisme changea le rapport de l'homme à son avenir et à la nature et trouva sa cause dans la théorie chrétienne du salut. Le christianisme enseigne que le péché est une affaire personnelle [Stark (2005), (2007), p. 47]. Il n'est pas inhérent au groupe. Chaque homme est responsable de son salut. Le Dieu chrétien récompense la vertu et sanctionne le péché. Il place l'homme dans un univers d'arbitrage. Soit il fait le mal et sera damné soit il fait le bien et sera récompensé par la vie éternelle.

La première révolution chrétienne a été de rendre l'homme responsable de son salut. Le destin n'est plus irrémédiablement et collectivement scellé. Il est individuel et de la responsabilité de chacun. Cette révolution rompt avec le fatalisme pré-chrétien. 1) Parce qu'elle est une religion du salut le christianisme a rompu avec le fatalisme [Stark

(2005), (2007), p. 48] et fait de tous les hommes des êtres sommés de faire des choix moraux. Le christianisme et plus généralement le monothéisme ont, pour ces raisons, produit les conditions spirituelles de l'autonomie de l'homme vis-à-vis de la nature et de la communauté humaine. II) Cette révolution ne modifie pas que le rapport de l'homme à la nature. Elle modifie aussi son rapport à la société et prépare la demande de liberté politique.

1) Cette manière de penser le futur est une révolution morale essentielle, car dans l'Europe préchrétienne les hommes croyaient que la nature (le monde) était dieu (magique). Étant inséré dans le monde ils ne pouvaient que craindre les réactions des Dieux et collaborer. Leur seule liberté était de désirer ce que la nature (les dieux) leur avait affecté. Le christianisme rompait avec ces croyances *totémistes* ou *animistes*. Sans entrer dans le détail, il est possible de rappeler que dans le *Totémisme* le groupe humain exprime son identité en se rattachant à une plante ou à un animal et qu'il est un culte rendu par les hommes à leur société. Il reconnaît l'existence d'une force supérieure à la somme des individus, force à la fois immanente et transcendante. Le *Totem*, c'est-à-dire l'origine de la religion ou le fondement d'institutions et de comportements dans les sociétés primitives, est l'objet (animal, végétal) qui organise le groupe. Il est utile aussi de rappeler que dans l'*animisme* les hommes inventent des raisons et fabriquent des relations, des lois naturelles, afin de se rassurer. C'est la mise en relation des causes et des effets qui conduit à la constitution d'une mythologie. Nul ne peut remettre en cause les mythes fondateurs. Ces croyances conduisent 1) à donner au groupe la primauté sur l'individu, 2) à empêcher toute remise en cause de la tradition, autrement dit des explications que les hommes se donnent de ce qu'ils leur arrivent et 3) à penser la vie comme écrite à l'intérieur du destin du groupe. C'est, dans ce contexte, animiste où l'on adore la nature, la loyauté absolue envers les liens de parenté et où l'on croît en la fatalité que le christianisme s'est étendu de proche en proche à travers l'Europe [Berman (1983), (2002), p. 78 ; Dumézil (2005)].

2) Le christianisme a aussi imposé une autre manière de concevoir le rapport de l'homme à la société. Lors des débats sur le domaine de l'homme (propriété) nous avons vu que lorsque l'homme rompt avec l'idée qu'il est une partie de la nature il n'attend plus d'être nourri par la nature mais cherche à parfaire la création de Dieu par son activité. Lorsqu'il rompt avec l'idée qu'il n'est plus une partie de la communauté des hommes il n'attend plus d'être nourri par cette communauté. Il revendique son autonomie. L'individu ne fonde sa liberté ni sur la

nature ni sur la communauté ni sur le pouvoir politique mais sur sa propre activité parce qu'il est libre devant Dieu de choisir le bien ou le mal. Il n'a qu'un maître, Dieu. Le chrétien a un Dieu, le libéral athée n'a ni Dieu ni maître. Tout ce qui conduirait à empêcher l'homme de faire le bien ou le mal nuirait à son salut, autrement dit à ce qui a le plus de valeur pour un chrétien. Ainsi comme le salut est le bien qui a le plus de valeur pour un chrétien et que ce dernier ne peut se réaliser que grâce à des choix moraux issus d'un libre arbitre il est logique que cela ait eu des effets 1) sur la manière dont les chrétiens définissent leur Église, 2) sur l'importance de l'argumentation dans la conversion de l'Europe et 3) sur le rapport des chrétiens et de leur Église au pouvoir politique.

1) Le libre arbitre a pour première conséquence de rendre l'individu libre de refuser la foi chrétienne. Il est libre de faire le mal, de ne pas répondre présent à l'appel de Dieu. Il est libre de refuser d'être sauvé. Cela explique la nature de l'Église. Les chrétiens font Église s'ils se constituent « *comme une société libre unie par le consentement volontaire de ses membres* » [Tierney (1982), (1993), p. 140]. 2) Cela explique aussi la manière dont l'Europe semble avoir été christianisée entre le v^e et le x^e siècle. Même s'il ne faut pas négliger l'importance de la conversion sincère de l'Empereur Constantin au christianisme en l'an 312 et ses effets sur la christianisation des européens [Veyne (2007)] et la violence dont a fait usage l'Église pour convertir les païens, l'ouvrage de Dumézil (2005) tend à montrer que l'Europe a plutôt été convertie au christianisme par la prédication et la force de conviction que par la coercition [Dumézil (2005), p. 76]. Il est avéré, notamment, que les évêques, ayant un jour à répondre sur leur salut du salut de ceux qu'ils avaient fait chrétiens contre leur volonté, préféreraient utiliser des stratégies détournées comme l'obligation pour les baptisés de dénoncer les mauvaises pratiques des autres chrétiens, la possibilité d'obtenir des avantages matériels en étant chrétien, l'excommunication (ostracisme) ou la pratique des miracles, que de recourir à la force [Dumézil (2005), p.77 et suivante]. Le christianisme est donc une religion du salut individuel. Ce salut ne passe que par des actes libres.

3) La libre conversion à la parole de l'Église a, enfin, eu pour conséquence de créer une communauté qui a transcendé les liens de sang et s'est organisée autour d'un acte de foi volontaire. L'Église s'organise autour d'une morale individuelle qui ne laisse pas de place pour un tiers qui viendrait empêcher ou obliger l'homme à faire ou à ne pas faire ce que Dieu lui demande. Un tel principe a des conséquences

directes sur la manière dont les chrétiens ont pensé l'esclavage [Stark (2005), (2007), p. 50-58] et leur rapport à la politique. Il les conduit à inventer une manière originale d'être à la politique. Si « *le christ n'accepte que le croyant volontaire* » alors le consentement est le fondement de tout gouvernement légitime [Tierney (1982), (1993), p. 140]. Les débats sur la légitimité du domaine de l'homme l'ont montré d'une manière assez claire. Le thème du consentement est central dans la théorie du contrat ou de l'occupation. Il n'est pas étonnant, alors, de voir naître la démocratie constitutionnelle en Europe et non en Chine, en Inde ou en Terre d'islam. Le principe d'une démocratie constitutionnelle est, pour cette raison, contenu dans le concept chrétien d'Église. Ce principe ne prend forme, cependant, que lorsque l'autorité ecclésiale revendique son autonomie *vis-à-vis* de l'autorité séculière. L'opposition entre l'ordre terrestre et l'ordre céleste conduit à respecter la liberté politique pour chacun.

Historiquement, ces liens entre liberté économique, liberté politique et découverte de la liberté de l'homme dans le monde ne se sont concrétisés qu'à partir du moment où les autorités ecclésiales ont réussi à s'organiser comme un pouvoir spirituel indépendant du pouvoir politique et capable de réformer le monde séculier [Berman (1983), (2002), p. 213]. Berman (1983, 2002) date cet événement de la révolution papale de 1070. L'Église s'est rendu autonome *vis-à-vis* du pouvoir politique « *lorsqu'elle a proclamé (en 1070) la suprématie légale du pape sur tous les chrétiens et la supériorité du clergé, dirigé par le pape, sur toutes les autorités temporelles* » [Berman (1983), (2002), p. 108]. Cette révolution ne fait que mettre en application une phrase de l'évangile ; « *rendez à César ce qui appartient à César, car mon royaume n'est pas de ce monde* ».

En fait, les chrétiens ont cherché à être autonome et à imposer leur droit contre le droit romain avant 1070 et dès l'époque romaine. Ils étaient dès les origines hostiles envers le domaine public comme tel et revendiquait non pas le pouvoir mais le droit de ne pas participer au gouvernement. Il demandait d'avoir le droit de travailler à leur salut éternel. Ils n'ont pas combattu le droit romain a-chrétien. Ils ont demandé à ce que le pouvoir politique reconnaisse le fait que l'Église ait son droit et ses propres institutions représentatives [Pellistrandi (1976) ; Dumont (1984), p. 50]. L'empereur Constantin avait reconnu aux évêques un droit de juridiction disciplinaire sur le clergé et un droit de juridiction arbitrale sur les fidèles. Il avait, ensuite, reconnu le pouvoir législatif de l'Église en garantissant l'application des canons votés par les conciles d'Ancyre (314), de Néocésarée (320) et d'Antioche

(341). Le pouvoir qu'avait l'Église de légiférer était alors partie intégrante du droit public de l'Empire. L'Église formait dès cette époque une société vivant entièrement sous son propre droit. Elle s'inspirait du droit romain, mais refusait que l'empereur fût la source éminente du droit. La chute de Rome par les Wisigoths d'Alaric en 410 a fait disparaître cette référence et le droit romain avec-lui. La chute de l'empire n'a pas déchristianisé l'Europe et le goût de l'Église pour l'indépendance et son unité autour du droit canon (*jus canonican*). Ce sont ces deux éléments qui ont généré les systèmes juridiques modernes et gouverné les chrétiens de la Pologne à l'Irlande. La révolution papale de Grégoire VII n'est pas, néanmoins, sans intérêt car elle montre que la liberté d'institution de l'Église a toujours été menacée par les monarques européens qui souhaitaient pouvoir nommer les évêques et l'ensemble du clergé. C'est l'un des objectifs de Grégoire VII lorsqu'il décrète en 1075 qu'il est interdit à quiconque de recevoir des mains d'un laïc un évêché ou une abbaye. Le Pape défendait la liberté de l'Église et des chrétiens. Il réinventait un système où l'homme pouvait obéir à une autorité (le Pape) et à un droit (droit canonique) distincts du pouvoir politique qui contrôlait le territoire sur lequel il était situé.

III. – CONCLUSION

L'Église romaine a donc été porteuse de plusieurs concepts modernes. Elle se concevait comme une société libre unie par le consentement volontaire de ses membres et comme indépendante de tous les pouvoirs séculiers de ce monde. Elle respectait les lois séculières (droit des marchands, droits urbains, droits royaux) tout en rappebant les exigences de la vertu qu'elle définissait dans son droit canonique. Elle prêchait en faveur de la liberté des croyants, mais affirmait que le seul moyen d'assurer son salut était de respecter la loi de Dieu.

Trouver dans la christianisme l'origine du capitalisme est finalement le résultat de la réhabilitation de l'historiographie contemporaine [Duby, Braudel, Pirenne] du bas et haut moyen âge. Cet article n'a pas la prétention d'avoir fait le tour de la question mais a montré une nouvelle fois que les explications matérialistes par la géographie ou les conditions économiques, dans lequel on peut situer une bonne partie des théories issues du modèle de rationalité instrumentale, sont insuffisantes. Il n'est pas question de nier l'importance d'une telle rationa-

lité dans la diffusion des innovations morales mais il n'est possible correct de ne pas tenir compte de l'effet des révolutions morales dans la construction d'un modèle de civilisation comme le modèle occidental⁶.

Les débats actuels autour de l'histoire économique de l'aire musulmane et le rapport qu'elle entretient avec la liberté ainsi que les effets de la culture sur les niveaux de développement en sont d'ailleurs la preuve académique. La culture et la religion jouent sur les choix institutionnels et évoluent en fonction des découvertes des élites intellectuelles qui sont les premières à chercher des solutions aux anomalies de l'histoire, autrement dit aux effets non anticipés des décisions politiques. C'est en ce sens que les échecs et les succès de l'Espagne, des Pays Bas, de l'Angleterre, de la France et des cités italiennes ont tous servi à l'élaboration du modèle occidentale ; chaque pays expérimentant une voie pensée et définie dans le paradigme chrétien. Toutes ces expériences ont nourri la réflexion des entrepreneurs idéologiques et permis de nouvelles synthèses et de nouvelles innovations morales comme la naissance d'une société sans Dieu presque totalement sécularisée. Ce qui relève aussi de la liberté de l'homme devant Dieu. Cette théorie des changements institutionnels donne une place décisive au libre arbitre et pense les changements de mentalité comme une cause centrale des réformes institutionnelles. Elle rompt avec l'hypothèse d'inertie des cultures et contrarie le projet spinoziste de sciences sociales sans libre arbitre qui semble vouloir se dessiner à l'intérieur de l'école de la régulation [Lordon (2008)]⁷. Chaque génération est, dans la théorie des changements institutionnels proposée ici, toujours libre de se convertir et/ou de défendre l'idéologie de son temps. En redonnant ainsi une place à la religion dans l'explication des changements institutionnels on donne une place à l'entrepreneur dans la théorie de l'évolution et on s'interroge sur la manière dont les hommes se forment leur croyance et les modifient.

⁶ « Keyserling a interprété la civilisation européenne comme étant une synthèse entre l'esprit chrétien et les traditions germaniques. Néanmoins, ce philosophe n'était pas le précurseur dans cette voie. Il avait été précédé, un siècle plus tôt, par l'historien français, Guizot qui abordait la question à travers la même optique » [Bennabi (1948), (2005)].

⁷ Il n'est pas inintéressant de lire en parallèle la thèse de Paul Veyne (2007) sur la conversion de l'Europe au christianisme autour d'hypothèses faites sur la conversion sincère de l'empereur Constantin et les tentatives de réhabiliter le structuralisme *via* Spinoza à l'œuvre dans l'école de la régulation (Lordon 16 février 2005, *revenu à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente*) et des thèmes comme l'illusion de la conscience et les prétentions de la liberté.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAECHLER J. [1995], *Le capitalisme, vol.1, Les Origines*, Paris Gallimard.
- BARRO R.J., MCCLEARY R.M. [2003], « Religion and Economic Growth across Countries », *American Sociological Review*, vol. 68, October, p. 760-781, article traduit en français et repris en partie dans *Problèmes économiques*, n°2882, p. 2-10.
- BENNABI M. [1948, 2005], *Les conditions de la renaissance*, Éditions ANEP, Algérie.
- BERMAN H.J. [2002], *Droit et révolution*, Librairie de l'Université d'Aix-en Provence, éditeur, traduction française de *Law and revolution. The formation of the Western Legal Tradition*, 1983, Harvard University Press.
- BERMAN H.J. [1998], « The Western legal tradition : the interaction of revolutionary innovation and evolutionary growth », in Bernoliz P., Streit M.E. and Vaubel R. (eds.), *Political Competition Innovation and Growth*, Springer, p. 35-47.
- BERNHOLZ P., STREIT M.E., VAUBEL R. [1998], *Political Competition, Innovation and Growth*, Springer.
- BLUM U., DUDLEY L. [2001], « Religion and economic growth : was weber right ? », *Journal of Evolutionary Economics*, 11, (2), p. 207-230.
- BOUDON R. [2000], « Protestantisme et capitalisme. Bilan d'une controverse », *Commentaires*, p. 807-818.
- BRAUDEL F. [1979], *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, 3 vol., Armand Colin.
- CAVALCANTI T.V., PARENTE S.L., ZHAO R. [2007], « Religion in macroeconomics : a quantitative analysis of Weber's thesis », *Economic Theory*, 32, p. 105-123.
- DAVIS R. (ed.) [1995], *Origins of Modern Freedom in the West*, Stanford : The University Press.
- DIAMOND J. [1997], *De l'inégalité parmi les sociétés. Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, nrf Gallimard, traduit de l'anglais par Pierre Emmanuel Dauzat, *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*, W.W. Norton, New York.
- DUMÉZIL B. [2005], *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares v^e et viii^e siècle*, Fayard, Paris.
- DUMONT J. [1984], *L'Église au risque de l'histoire*, Criterion, Limoges
- GLAHE F., VORHIES F. [1989], « Religion, Liberty and economic development : an empirical investigation », *Public Choice*, 62, p. 201-215.
- GRENIER J.-Y. [1996], *L'économie d'ancien régime*, coll. L'évolution de l'humanité, Paris Albin Michel.
- HAYEK F. [1985], *Droit, Législation et Liberté*, vol. 2 Le mirage de la justice sociale, PUF, Paris, coll. Libre échange.
- HAYEK F. [1988], *The Fatal Conceit : The Errors of Socialism*, Chicago : University of Chicago Press.
- HÉNAFF M. [2000], « L'éthique catholique et l'esprit du non-capitalisme », *Revue du MAUSS*, 15, 1^o semestre, p. 35-66 ou
- HILL C. [1966], *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London, Mercury Books (1964)
- JONES E.L. [1987], *The European Miracle Environments, Economies, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, 2nd ed. Cambridge University Press.

- KENNEDY P. [1988], *The Rise and Fall of the Great Powers*, Uwin Hyman Ltd London, 1989 ; 1991, éditions Payot pour l'édition française, *Naissance et déclin des grandes puissances*.
- KIRZNER I. [1978], « Entrepreneurship, Entitlement and Economic Justice », in Paul J. (ed.), *Reading Nozick*, Ottawa, NJ: J. Rowman & Littlefield, p. 383-411.
- LANDES D.S. [2000], *Richesse et pauvreté des Nations*, Albin Michel traduction française de *The Wealth and Poverty of Nations*, Abacus.
- LANE F.[1958], « Economic Consequences of Organised Violence », *Journal of Economic History*, vol.18, p. 401-417.
- LORDON F. [2008], « La légitimité n'existe pas. Éléments pour une théorie des institutions », à paraître dans *Cahiers d'économie politique*, disponible sur le net, Un programme de recherche spinoziste en sciences sociales, texte pdf.
- NOREL P. [2004], *L'invention du marché. Une histoire économique de la mondialisation*, Économie Humaine, Economica, Paris.
- NORTH D.C. [1994], « The Historical Evolution of Politics », *International Review of Law and Economics*, 14, p. 381-391.
- NORTH D.C. [1998], « The Rise of the Western World », in Bernholz P., Streit M.E. and Vaubel R. (1998), *Political Competition, Innovation and Growth*, Springer.
- NORTON S.W. [2000], « The Cost of Diversity : Endogenous Property Rights and Growth », *Constitutional Political Economy*, vol. 11, p. 319-337.
- NOVAK M. [1987], *Une éthique économique. Les valeurs de l'économie de marché*, Cerf, Institut La Boétie, traduction française de *The Spirit of Democratic Capitalism* (1982).
- NOZICK R. [1974], *Anarchie, État et Utopie*, coll. Libre échange, PUF, Paris, traduction française de *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Inc, Publishers, New York.
- PELLISTRANDI S-M. [1976], *La Civilisation chrétienne primitive*, Genève, Paris.
- PEYREFITTE A. [1995], *La société de confiance*, éditions Odile Jacob, Paris.
- PEYREFITTE A. [1976], *Le Mal français*, Plon, Paris.
- PIRENNE J. [1959], *Grands courants de l'histoire universelle*, Neuchâtel-Paris.
- QUINN D.P, Woolley [2001], « Democracy and National Economic Performance: the Preference for Stability », *American Journal of Political Science*, vol. 45, n° 3, (jul.), p. 634-657.
- RAICO R. [1994], « The Theory Economic Development and the European Miracle », in P.J. Boettke (ed.), *The Collapse of Development Planning*, New York: New York University Press.
- RENOUX-ZAGAMÉ N.-F. [1987], *Origines Théologiques du Concept Moderne de Propriété*, Droz.
- ROTHBARD M. [1977] *Power and Market* Kansas City, Kans : Sheed Andrews and McMeel.
- ROTHBARD M.N. [1976], « New Light on the Prehistory of the Austrian School », in *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Edward G. Dolan (éd.), Sheed & Ward, Kansas City, p. 52-74.
- ROTHBARD M.N. [1995], *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. I : *Economic Thought before Adam Smith*, Edward Elgar, Aldershot, chap. 4, p. 97-133.
- ROPER T. [1972], *De la Réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard.

- SACHS J.D. [2003], « Les institutions n'expliquent pas tout. Le rôle de la géographie et des ressources naturelles dans le développement ne doit pas être sous-estimé », *Finances & Développement*, juin.
- SCULLY G.W. [1987], « The Choice of Law and the Extent of Liberty », *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 143, p. 595-615.
- STARK R. [2005, 2007], *Le triomphe de la raison. Pourquoi la réussite du modèle occidental est le fruit du christianisme*, Presses de la Renaissance, traduit de l'américain, (2005), The Random House Publishing Group, New York.
- TIERNEY B. [1993], *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, coll. Léviathan, PUF, Paris, traduction française de *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, paru dans la collection The Wiles Lectures, The Queen's University of Belfast, Cambridge University Press, 1982.
- VEYNE P. [2007], *Quand notre monde est devenu chrétien* (312-394), Bibliothèque, Albin Michel, idées.
- VORHIES F., GLAHE F. [1987], « Liberty, political economy and social progress : An Empirical investigation », *The Journal of Private Enterprise*, (3), 1, p. 14-33.
- WEBER M., [1967], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, coll. Agora, Paris V.
- WEBER M. [1996], *Sociologie des religions*. Textes réunis, traduits et présentés par Jean-Pierre Grossein, nrf, Gallimard, Paris.
- WOHLGEMUTH M. [1995], « Economic and Political Competition in Neoclassical and Evolutionary Perspective », *Constitutional Political Economy*, p. 71-96.